

L'HOMME**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

154-155 | avril-septembre 2000**Question de parenté**

Deux sexes, dix genres

Ina Rösing et la tentation du nominalisme

Jacques Galinier

**Édition électronique**URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/60>

DOI : 10.4000/lhomme.60

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 749-754

ISBN : 2-7132-1333-9

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Jacques Galinier, « Deux sexes, dix genres », *L'Homme* [En ligne], 154-155 | avril-septembre 2000, mis en ligne le 18 mai 2007, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/60> ; DOI : 10.4000/lhomme.60

Deux sexes, dix genres

Ina Rösing et la tentation du nominalisme

Jacques Galinier

CHACUN PEUT ENTRER dans le forum des grandes discussions académiques par différentes portes. Naguère, la voie royale consistait en une lourde thèse, avec son impressionnant appareil critique. On peut tout aussi bien rédiger un texte concis et percutant, offert à la sagacité d'un cénacle restreint, en l'occurrence dans le cadre de la prestigieuse Heidelberger Akademie der Wissenschaften. En vérité, on pressent que l'auteur de *Geschlechtliche Zeit, Geschlechtlicher Raum* a voulu prendre date pour les années à venir, bien décidée à engager le fer sur la place publique. Peu de chercheurs, toutes aires culturelles confondues, auront produit à partir d'un seul terrain un corpus monographique aussi monumental que celui élaboré par Ina Rösing¹. Son objet de prédilection : la société kallawayaya de Bolivie. En frontispice d'un sixième volume à paraître sur les rituels publics², l'auteur nous offre un essai théorique de faible dimension par le nombre de pages, mais appelé à susciter de vigoureuses controverses sur le thème devenu archiclassique de la construction des genres.

Amorcée par l'étude des cures domestiques nocturnes dans le village d'Amarete, la recherche d'Ina Rösing s'est trouvée infléchie vers les rituels collectifs, à l'horizon de la tradition religieuse, andine et chrétienne. L'auteur énonce sans détour sa profession de foi, dans le sillage du credo postmoderne : d'un côté ronronnerait une anthropologie confortable, c'est-à-dire

1. On consultera plus particulièrement : *Die Verbannung der Trauer (Llaki Wij'chuma). Nächtliche Heilungsrituale in den Hochanden Boliviens*, Nördlingen, Franz Greno, 1987 (« Mundo Ankari » I) [Voir le compte rendu de cet ouvrage par Pierre Erny dans *L'Homme*, 1988, 106-107 : 353. Ndlr.]; *Dreifaltigkeit und Orte der Kraft: Die weisse Heilung. Nächtliche Heilungsrituale in den Hochanden Boliviens*, id., 1988 (« Mundo Ankari » II); *Abwehr und Verderben: Die schwarze Heilung. Nächtliche Heilungsrituale in den Hochanden Boliviens*, Frankfurt am Main, Zweitausendeins, 1990 (« Mundo Ankari » III). [Voir le compte rendu de ces deux ouvrages par Jacques Galinier dans *L'Homme*, 1992, 122-124 : 443-445. Ndlr.]

2. Ina Rösing, *Die zehn Geschlechter von Amarete. Kollektivrituale der Kallawayaya-Region in den Anden Boliviens*. (Zweiter Ankari-Zyklus. « Mundo Ankari »).

À propos de Ina Rösing, *Geschlechtliche Zeit, Geschlechtlicher Raum*. Vorgetragen am 20. Juni 1998. Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1999, 84 p., bibl., tabl. (« Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften » 17).

« muette », celle qui fait de l'observateur le maître sans partage de l'écriture du texte – le plus souvent il s'avère incapable de comprendre la langue de ses interlocuteurs ; de l'autre résisterait une anthropologie « polyphonique » ou « dialogique », impliquant une très fine connaissance du vernaculaire et le respect de ses partenaires de terrain. Cette dernière démarche est quantifiable. L'atteste, dans le cas d'Ina Rösing, l'archivage sur bandes magnétiques de 80 rituels collectifs auxquels elle a assisté, de 180 cas de guérison « blanche », « grise » ou « noire », et de 679 entretiens enregistrés avec des spécialistes du rituel, le tout retranscrit et traduit du quechua, voire même de l'aymara. Au total, 199 volumes occupent environ sept mètres linéaires de la bibliothèque de notre ethnographe encyclopédiste, engagée actuellement dans une nouvelle expérience en pays laddakhi.

L'auteur focalise son attention sur une communauté où la tradition régionale s'est le mieux conservée. Sa démarche relève d'une position d'« humilité épistémique » (J. R. Bowlin et P. G. Stromberg), « éthique » (V. Gottowik), « contextualisée » (J. Clifford) et « autoréflexive » (K. H. Kohl). D'entrée de jeu, la thèse est présentée comme la glose d'un incroyable hapax andin. Les caractéristiques du modèle local se déclinent comme suit :

- la société kallawayas se singularise par l'existence de dix genres ;
- au cours de leur vie, tous les individus doivent assumer l'un d'entre eux ;
- ces dix genres sont accessibles par la voie institutionnelle ;
- il est possible de changer de genre en passant d'un sexe masculin à un genre « mixte », homme-femme, pour devenir ensuite femme-femme ;
- cette prolifération des genres dépend de celui de la terre cultivée (*chakra*) par chacun, et dont la symbolique sexuelle inclut une dimension spatiale et temporelle ;
- l'accès au système de charges (chez les hommes) détermine le changement de genre ;

- aucune marque visible, tel un travestissement, ne signale l'acquisition d'un « genre additionné » (*Zusatzgeschlecht*).

L'auteur en convient, cette spécificité n'est mentionnée nulle part ailleurs dans la littérature, et son élucidation n'aura été possible que par une longue et méthodique enquête *in situ*. Celle-ci aura permis de mettre au jour les règles d'une surprenante combinatoire, s'agissant d'un modèle ayant des applications pratiques dans la vie quotidienne, les rituels et l'« appariement » des individus. Le livre, modestement présenté comme un travail en cours (*Werkstattbericht*), se propose d'évaluer le fondement historique et fonctionnel de ce dispositif au sein du système culturel kallawayas.

Ina Rösing passe en revue cette prolifération des rôles sexuels dans une perspective transculturelle en rappelant le « quadruple » genre du berdache, le « troisième » genre en jeu dans le contexte de la gynégamie, et la « masculinisation dinarique » chez les femmes bosniaques en situation d'extrême précarité. Autant d'exemples qui confirment le caractère unique du modèle d'Amarete, lequel intègre certains traits des sociétés évoquées, mais auxquels s'ajoute le fait que tous les individus, de la naissance à la mort, doivent assumer l'un de ces dix « sexes sociaux » (p. 15), expérience conçue comme le fruit d'un véritable *embodiment*. Pour appuyer sa thèse et convaincre le lecteur, Ina Rösing signale d'innombrables détails rituels qui brouillent les pistes d'une dichotomisation pérenne des genres.

Par petites touches, le tableau prend forme. Tout d'abord, l'auteur expose ses données de terrain en partant de la sexuaction de l'espace et du temps : matin masculin, après-midi et soirée féminines. Les jours de la semaine sont également « sexuellement » marqués. Quant à l'environnement, son caractère sacré s'affirme dans le contraste haut : masculin/bas : féminin. Mais d'emblée surgit une aporie coriace : la montagne (*tuwana*), masculine... est aussi femme, car, selon son étymologie quechua, elle « nourrit » (*tawicho*). Ainsi voit-on se superposer

les genres, qu'il s'agisse de sources, lacs ou autres points de l'espace. Ce qui est la règle dans le monde de la nature l'est aussi chez les humains. S'il est vrai que les champs sont investis d'une dimension spatiale (du côté de Pachamama, la déesse mère, donc du féminin), ils ont aussi une indexation temporelle (*Zeitmerkmal*) en tant qu'aîné ou cadet. Le genre des individus est étroitement dépendant de celui de la *chacra* dont ils sont propriétaires, lequel, en règle générale, est double. Pour désorienter plus encore l'observateur, il apparaît non seulement que les paires contrastives haut/bas et aîné/cadet ont un référent en termes de sexe, mais aussi que le sexe du propriétaire entre également dans cette combinatoire. Exemple : une femme possède un terrain « haut + aîné », à savoir « masculin + masculin » ; en conséquence, cet espace étant « homme + masculin », sa propriétaire devient de ce fait « doublement masculine ». On voit donc à l'œuvre l'accumulation, à partir des deux sexes biologiques de départ, et en utilisant une matrice à huit cases, d'un deuxième sexe symbolique fondé sur l'opposition haut/bas, puis d'un troisième si l'on tient compte de la dimension aîné/cadet (p. 22). Par ailleurs, le système des charges d'Amarete met lui aussi en évidence cette sexuaction des fonctions. Plus, femmes et enfants du détenteur sont investis du sexe social de sa charge pendant la durée de son mandat. Sont ensuite abordées les conséquences, dans la vie quotidienne, de ces genres à dix facettes : ordre dans la position assise, l'action et le déplacement, l'appariement et le sacrifice, mais aussi en ce qui concerne l'affiliation aux coins de la place du village (comme dans les sociétés voisines), la répartition des tâches et les règles d'hospitalité, l'identité, la solidarité et les sanctions.

Dans la discussion finale, Ina Rösing examine le problème des bizarreries (*Ungereimtheiten*) du « modèle des dix genres ». En premier lieu, la contradiction entre le découpage haut/bas, qui renvoie « naturellement » à l'opposition mâle/femelle, laquelle sur le terrain se trouve inversée, le haut du village étant situé du côté du ponant, et donc du féminin.

Prenant en compte la multicausalité des déterminations sexuelles de l'espace, Ina Rösing procède pas à pas dans la résolution des curiosités du système. Ensuite – c'est là une pure hypothèse que l'auteur entend mettre à l'épreuve de ses informateurs – est envisagée la fonction des dix genres par rapport aux relations homme/femme, et notamment à l'appropriation des privilèges du sexe opposé, à l'élargissement des relations entre groupes, au renforcement des positions de siège et de la religion locale, à l'obéissance aux rituels et à la pérennité de la « dette sacrificielle » à l'égard des entités divines. Dans cette affaire, quel rôle peut jouer la religion chrétienne, qui sert de canopée à la vieille cosmographie andine, alors qu'on est en présence de mystères autrement plus énigmatiques que celui de la sainte Trinité ? Ina Rösing n'a aucune peine à faire admettre l'idée que le « modèle des dix genres » est une formidable machine à formater les rapports sociaux, à réguler les relations de pouvoir et la dialectique entre les sexes dans un monde fasciné par les hiérarchies, les positions alternes et leur renversement. Ces dix genres, qui s'imposent à l'ensemble du corps social, sont bien inscrits dans la coutume de ce microcosme andin. Le lecteur, étourdi, en vient même à se demander : pourquoi dix et pas davantage ? Au terme de quel processus historique un tel dispositif a-t-il pu surgir ? Une expansion du modèle est-elle possible, à l'image des systèmes de charges à « inflation contrôlée », du type de celui des Maya des hautes terres ? Ina Rösing ne nous dit rien de la flexibilité d'un mécanisme que l'on peut imaginer, comme partout, soumis à des déséquilibres structurels et aux tensions de l'occidentalisation. C'est pourquoi son caractère hiératique laisse un tant soit peu rêveur. Elle dit elle-même souhaiter ardemment étayer sa démarche sur des données concordantes relevant d'autres communautés. Las, aucune source n'est disponible sur ce sujet.

En conclusion (*Warum und so what ?*), Ina Rösing s'interroge sur le caractère

unique de ce modèle indigène. Forte de sa connaissance de tout le pays kallawayá, elle en déduit que les gens d'Amarate n'ont fait qu'aménager une « extension créatrice » d'un mode de pensée panandín, mettant en avant la réciprocité (entre les hommes et avec leurs dieux), dont elle situe le fondement dans l'« appariement » (*Paarung*) des sexes, ce qui lui conférerait un exceptionnel rendement heuristique. Or, il est tout à fait étonnant que cette *Paarung* soit glosée seulement comme un « mariage » qui permet d'associer rituellement entre eux différents cultigènes ou même des éléments de la nature. Seuls quelques rares experts locaux sont au fait des règles de ce « système matrimonial ». Rien ne nous est dit de l'alliance chez les humains, en particulier de l'échange des sœurs, grande question de sociologie andine. Absence d'autant plus étrange qu'il est fait mention de l'existence de règles sanctionnant toute déviance par rapport aux conduites prescrites. Par ailleurs, l'auteur ne nous offre pas d'éléments d'appréciation suffisamment construits sur la transmission de patrimoines symboliques. À vrai dire, le traitement de la parenté dans son œuvre reste à l'état de projet. On suivra volontiers Françoise Héritier³ expliquant comment la « valence différentielle des sexes » est au service d'une volonté de contrôle de la reproduction de la part des hommes. Amarete n'échappe pas à la règle : ainsi, la charge la plus élevée du système, celle de secrétaire général, occupée par un homme, est... « féminine », alors que d'autres, de rang inférieur, n'ont pas cette caractéristique. On est donc en droit de se demander comment un artefact aussi puissant que le « modèle des dix genres » régule *de facto* la circulation des femmes dans ces espaces dichotomisés. Les oppositions socio-territoriales coïncident-elles avec un éventuel découpage en moitiés endogames ? Le texte ne permet pas de comprendre comment cette idéologie joue avec la terminologie de parenté (absente de l'ouvrage), et surtout manipule ce qu'on pourrait appeler l'« empreinte générique » des conjoints

potentiels. Il manque, dans la perspective de l'auteur, une « écologie de l'engendrement », compte tenu du fait que les *chacras* connaissent un cycle de vie à l'image des humains, encore que le lien « ombilical » qui les lie à leur propriétaire ne soit pas clairement défini. Plus, c'est toute la question de la recomposition de ces catégories, de la dynamique du système qui reste obscure. Si Amarete fait figure de cas-limite dans la région, cela tient à une série de facteurs : la taille démographique, la résistance à la colonisation, la coalescence des groupes à l'intérieur de l'espace communautaire dans un écosystème soumis à des contraintes extrêmes.

De telles thèses ne sont pas sans intriquer le lecteur profane (nous laisserons à nos collègues andinistes le soin de contextualiser et théoriser une « découverte » aussi énorme). En vue de cette *disputatio* à venir, reconnaissons qu'Ina Rösing ne manque pas d'atouts dans son jeu. Tout d'abord, cet impressionnant corpus ethnographique qui désarme les velléités dubitatives d'éventuels contradicteurs ; ensuite, la rigueur et la prudence de sa démarche. Pour l'instant, cette contribution ne présente que l'ossature d'un ouvrage qui, à n'en point douter, aura la consistance et la densité documentaire auxquelles l'auteur nous a accoutumés. Cela étant, comment un appareillage intellectuellement aussi sophistiqué pourrait-il n'avoir qu'une simple dimension « paroissiale » ? Dans le cas contraire, est-il possible que les chercheurs andinistes soient passés à côté de faits comparables, quand on connaît la qualité des travaux accomplis sur cette aire culturelle ? On regrettera en particulier que ne soit pas discutée l'hypothèse de Tristan Platt⁴, non cité, sur les symétries

3. Françoise Héritier, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1996 : 25. [Voir Emmanuel Terray, « La pensée de la différence », dans *L'Homme*, 1997, 141 : 131-136. *Ndlr.*]

4. Tristan Platt, « Symétries en miroir. Le concept de *yanantin* chez les Macha de Bolivie », *Annales. ESC*, 1978, 5-6 : 1081-1107.

en miroir appliquée à l'image du corps, pour résoudre la question du quadripartisme. La démarche d'Ina Rösing ne tend-elle pas à confirmer l'usure sémantique du terme « genre » ? Ne sommes-nous pas plongés au cœur d'une variante exotique du nominalisme ? L'auteur ne rend pas compte de l'existence d'entités abstraites, mais plutôt d'un jeu de catégories enchâssées dans les pratiques elles-mêmes. C'est cette torsion épistémique qui lui permet à la fois d'entrer en syntonie avec ce que lui enseigne la recherche de terrain – il n'existe pas de théorie indigène, mais de simples aménagements catégoriels *ad hoc*, accompagnés ou non d'exégèses – et de rendre plus élégant et philosophiquement acceptable un tel modèle. Travaillant sur le fil du rasoir, n'en viendrait-elle pas à multiplier les genres sans nécessité ? Si ce n'est elle, ce sont donc ses frères, les Kallawaya eux-mêmes, éperdument amoureux de cette logique andine des classifications dont ils auraient exploré toutes les facettes. Au contraire, un point de vue réaliste inciterait à rappeler que les sociétés à inversion rituelle nous ont depuis longtemps familiarisés avec ces renversements circonstanciels, mais qui ne touchent pas à l'« essence » de ces unités à peu près « stables » (aux spectaculaires exceptions près déjà relevées) que sont le « masculin » et le « féminin ».

En outre, faut-il, comme le suggère Ina Rösing, donner à la problématique de l'« appariement » des sexes le privilège majeur d'accéder à ces couches du savoir enfouies sous la conscience, là où ne règne plus en maître le principe de non-contradiction ? Sur ce point, l'auteur n'en tire aucune conclusion du côté de la psychanalyse. Si l'on accepte, en suivant son raisonnement, qu'il s'agit essentiellement d'une question de sociologie indigène, comment admettre que le « modèle des dix genres » n'est pas un « concept abstrait », mais bien « encodé corporellement » (*leiblich kodiert*) (p. 15) ? Il s'agit là d'une énigme qui reste pour l'instant sans réponse, car à aucun moment Ina Rösing ne fait intervenir la

question du travail psychique dans la culture. Elle se contente d'attirer l'attention du lecteur sur la « différence », aussi extrême soit-elle, afin de mieux vivre, sous l'angle de la tolérance, notre propre altérité culturelle. Demeure toutefois un faisceau de questions cruciales : comment l'humanité d'Amarete peut-elle contrôler au quotidien une combinatoire aussi compliquée ? Est-il possible d'assumer ce polymorphisme générique dans un environnement soumis à ce même effet kaléidoscopique ? Et ce d'autant plus qu'on retrouve partout, dans le milieu physique et humain, l'alliage de caractères enkystés d'un côté, transitoires de l'autre, ne serait-ce que dans le système des charges, dont certaines « rajoutent » un attribut générique à leur titulaire, le temps qu'il consacrera à la fonction qui lui est assignée. N'y a-t-il pas là un effet d'amalgame qui entretient le trouble ?

Quoi qu'il en soit, on ne peut que saluer l'exploit d'une ethnographe et anthropologue qui a réussi, au long d'un formidable parcours, à élucider un mécanisme de haute précision dont le mode de fonctionnement échapperait probablement au visiteur trop pressé. Mais l'effet de séduction théorique d'une telle entreprise risque d'être terni tant que l'on ne comprendra pas comment tout cela « marche »... ou se dérègle, quels sont en quelque sorte les « ratés » du système, et comment les acteurs sociaux s'en accommodent, ou les provoquent. Aussi serait-on tenté de croire que le « modèle des dix genres » ne fonctionne que par « à-coups », ponctuellement, ne sortant de sa virtualité que pour cautionner des normes, sanctionner la déviance sociale et, plus fondamentalement, servir d'encodeur idéologique à la praxis rituelle. Arc-boutée sur un hyperrelativisme culturel, l'auteur nous demande en quelque sorte de penser autrement en nous plaçant davantage à l'écoute des gens d'Amarete, afin qu'ils nous expliquent comment ils sont parvenus à construire leur identité en référence à cette constellation sociologique d'une étourdissante labilité. Il ne s'agit pas de remettre en cause cette « ubiquité sexuelle », mais de comprendre com-

ment l'esprit humain peut parvenir à « qualifier » sexuellement des genres dans le double registre de l'espace et du temps, ainsi que l'indique le titre de l'ouvrage. Cette interrogation fraye la voie à une sémantique des genres et de surcroît à une pragmatique des discours en quechua passés dans l'idéologie. Loin d'être des formes a priori de la sensibilité, condition même de la connaissance, sur le modèle de l'« Esthétique transcendentale »⁵, espace et temps sont ici déjà « sexués », ce qui ne résout en rien la question de l'engendrement de ces formes

5. On regrettera qu'Ina Rösing n'explicite pas dans une note liminaire ses propres conceptions de l'espace et du temps. Ce qui conduit, encore une fois, à poser la question de la virginité du regard de l'observateur occidental lorsqu'il se fixe sur des objets du monde perçus comme des « phénomènes extérieurs » (*äussere Erscheinungen*) (cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Meiner, 1998 : 110).

quelque part dans la nuit d'Amarete, dans le monde « a-sexué » (*geschlechtlos*) (p.18), c'est-à-dire dans l'inorganique, là où précisément on ne pourra rencontrer ni hommes masculin-masculins, ni femmes masculin-masculines, ni hommes et femmes féminin-féminins(ines), ni hommes et femmes féminin-masculins(ines), ou masculin-féminins(ines), ni, enfin, des femmes et des hommes – un comble ! – simplement masculins... Curieusement, c'est dans l'univers des vivants que les gens d'Amarete installent ce polymorphisme générique, là où d'autres sociétés américaines en feraient l'attribut du monde d'avant, à l'origine des temps. Voilà, parmi tant d'autres, quelques-unes des questions, très sommairement esquissées, qui peuvent inciter à réfléchir sur cet ouvrage aussi dérangeant que fascinant.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: *sexuation/sexuation* – *espace/space* – *temps/time* – Kallawaya – Bolivie/Bolivia.